

Aspects du sacrifice dionysiaque

In: Revue de l'histoire des religions, tome 197 n°2, 1980. pp. 131-157.

Résumé

Dionysos requiert divers types de sacrifice, de prime abord fort éloignés les uns des autres : sacrifices d'animaux, sacrifices humains, sacrifices de substitution. Les modalités de la mise à mort, effectuée tantôt par égorgement — selon les normes courantes — , tantôt selon les procédés spécifiquement dionysiaques du sparagmos et de l'ômophagie, introduisent une nouvelle variable. Le dossier regroupe éléments mythiques et faits rituels et pose le difficile problème de leurs rapports. La complexité des données n'interdit pourtant pas que l'on tente de dégager le dénominateur commun qui identifierait le sacrifice dionysiaque dans sa spécificité et qui permettrait de le comparer au sacrifice — tout différent — requis par la religion de la cité classique.

Citer ce document / Cite this document :

Daraki Maria. Aspects du sacrifice dionysiaque. In: Revue de l'histoire des religions, tome 197 n°2, 1980. pp. 131-157.

doi : 10.3406/rhr.1980.5059

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1980_num_197_2_5059

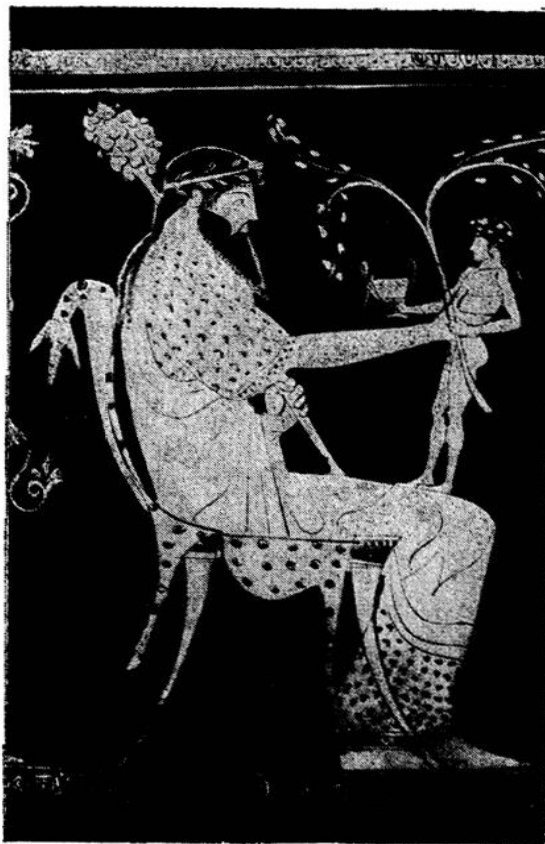
ASPECTS DU SACRIFICE DIONYSIAQUE

Dionysos requiert divers types de sacrifice, de prime abord fort éloignés les uns des autres : sacrifices d'animaux, sacrifices humains, sacrifices de substitution. Les modalités de la mise à mort, effectuée tantôt par égorgement — selon les normes courantes —, tantôt selon les procédés spécifiquement dionysiaques du sparagmos et de l'ômophagie, introduisent une nouvelle variable. Le dossier regroupe éléments mythiques et faits rituels et pose le difficile problème de leurs rapports.

La complexité des données n'interdit pourtant pas que l'on tente de dégager le dénominateur commun qui identifierait le sacrifice dionysiaque dans sa spécificité et qui permettrait de le comparer au sacrifice — tout différent — requis par la religion de la cité classique.

Dans le courant normatif dont les multiples confluent tracent la quête grecque de l'identité, l'enfant est défini par référence à l'adulte et apprécié en fonction de la distance qui l'en sépare. L'enfance aussi bien que l'âge d'homme dépendent pour leur définition du mouvement de succession qui conduit de l'une à l'autre et qui interdit toute forme de simultanéité.

Mais sur un vase du peintre d'Altamura le dieu qui tient sur ses genoux un enfant est interprété par certains comme Dionysos adulte faisant face à sa propre forme enfantine. Quelle foi peut-on prêter à cette lecture, séduisante mais



contestée¹ ? Un texte de Diodore semble toutefois y faire écho : « adulte et barbu », Dionysos est en même temps « jeune, beau et tendre » ; il est *dimorphos*, « il a double figure »². Des idoles à double masque en effet le figurent et le thème de ses âges simultanés se perpétue sur des sarcophages romains où le vieux et le jeune Dionysos apparaissent dans la même scène³.

Ces quelques indices qui semblent assigner à l'enfant une place face à l'adulte, et non plus sur le chemin qui y conduit, nous renvoient à une logique bien insolite ; et ils seraient sans

1. Ferrare, Musée archéologique national, t. 381. Pour l'identification des personnages, cf. KERÉNYI, *Dionysos*, 1976, p. 280 sq. ; selon l'auteur cette forme fut ensuite convertie en Zeus accouchant de Dionysos par la cuisse, *ibid.*, p. 284.

2. DIODORE, IV, 5, 2 et le commentaire de TURCAN dans *Dionysos Dimorphos*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 70, Paris, 1958.

3. Sur les idoles à double masque, KERÉNYI, *op. cit.*, p. 283. Sarcophages : Baltimore, Walters Art Gallery (pl. 142, 141, 140, in KERÉNYI). L'époque impériale était familière avec la double nature du dieu et seules les formes sont romaines : MATZ, *Dionysiakè Teletè*, Wiesbaden, 1974, p. 1426 sq.

pouvoir démonstratif si le face à face de Dionysos avec sa propre figure enfantine ne se retrouvait au centre même du dionysisme : dans le sacrifice dionysiaque.

Déjà, il faut marquer le pas. Le sacrifice dionysiaque est tout à la fois une pratique et un objet pensé. Pour connaître l'une et l'autre nous dépendons de la bibliothèque grecque. Or, des livres dionysiaques personne n'en a jamais tenus en main. Tout ce dont nous disposons, ce sont des commentaires écrits sur le dionysisme. Nos documents, tous indirects, empruntent autant de langages qu'il y a de genres littéraires. Ils empruntent aussi le langage du mythe qui, en la matière, doit être traité comme un genre littéraire parmi d'autres. J'entends par là que les mythes dionysiaques ne renvoient pas à un passé religieux antérieur à la fondation de la bibliothèque grecque. Ils en font partie et s'intègrent dans un discours qui, malgré la variété de ses expressions, obéit à une même logique, voire à un même projet : adapter cette grande chose inconnue qu'on appelle le « dionysisme », à une sensibilité religieuse donnée, celle du classicisme grec (qu'il convient de ne pas dissocier des grands préclassiques, Homère et Hésiode).

Ce projet d'aménagement a servi un programme précis. Il fallait d'abord planter le décor d'un temps reculé où le sacrifice dionysiaque était entre les mains des femmes. C'était du temps où Agavè, princesse thébaine, rentrait de la course bacchique dans la montagne tenant dans ses mains la tête de son propre fils qu'elle venait de déchiqueter avec la collaboration des autres Bacchantes. Le vieux Kadmos, son père, l'accueillait alors avec ces mots ambigus : « Ah, vraiment, la victime est belle que tu viens d'immoler à nos dieux ! » (Eur., *Bacch.*, 1246). Mais il n'y a plus d'ambiguïté dans la description directe de l'action d'Agavè : en démembrant son fils, elle agit en « sacrificatrice » (*hieria phonou*, *ibid.* 1114).

Mais si l'auteur subversif des *Bacchantes*⁴ superpose ainsi,

4. De toutes les tragédies d'EURIPIDE les *Bacchantes* ont le plus divisé l'opinion : pour les uns palinodie fervente d'un ancien athée, pour les autres persévérance cynique dans l'athéisme, cette tragédie dionysiaque d'Euripide l'athée

un instant la pratique sacrificielle, fondatrice de la civilisation⁵, à celle du *diasparagmos* dionysiaque qu'une mère en démence applique sur son propre fils, les versions mythiques du même thème se gardent bien d'un pareil lapsus. Là, les femmes, qui sous l'effet du délire dionysiaque mettent en pièces leurs enfants et les dévorent, commettent un acte au statut paradoxal entre tous : il est non seulement un crime mais encore un châtement. Les trois Minyades, princesses mythiques d'Orchomène, les trois Proitides, princesses mythiques d'Argos, les trois Cadméennes, princesses mythiques de Thèbes, dédaignent, paraît-il, le culte de Dionysos. Courroucé, le dieu les punit de folie et les conduit à déchiqueter et à dévorer leurs propres enfants⁶. Ce Dionysos vindicatif a de bien curieuses façons d'imposer ses châtements en conduisant ses bacchantes à exécuter ses propres rites. La mise à mort par démembrement (*diasparagmos*) et par dévoration de la victime crue (*omophagie*) sont des rituels dont l'orthodoxie dionysiaque est attestée au niveau des épithètes cultuelles du dieu, lui-même « Démembreur d'hu-

pourrait très bien être les deux à la fois : défendre le dionysisme est en soi une attaque contre la religion de la cité. Pour la discussion, cf. H. GRÉGOIRE, *Notice aux Bacchantes*, Eur. VI, Les Belles-Lettres, 1961, p. 230 sq. et KÉRENYI, *op. cit.*, p. 192 sq.

5. Toutes mes références au sacrifice d'animaux dans la cité renvoient à la lecture qui en a été faite dans une série des travaux de J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée*, 1966, pp. 185-195 ; *Mythe et société*, 1974, pp. 177-194 et pp. 141-176 ; *Sacrifice et alimentation humaine. A propos du Prométhée d'Hésiode*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, VII, 3, 1977 ; de M. DÉTIENNE, *Entre Bêtes et Dieux*, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 1972 ; de P. VIDAL-NAQUET, *Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle*, in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (en collaboration avec J.-P. VERNANT), 1972, pp. 133-157 ; *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*, *Annales ESC*, 25, 1970 ; enfin tout récemment *La cuisine du sacrifice en pays grec*, par M. DÉTIENNE, J.-P. VERNANT et autres, Gallimard, 1979. Tous ces travaux établissent par des voies diverses la fonction normative du sacrifice que je considère comme un acquis dans tout ce qui suit, et qui consiste à définir le statut humain par opposition à celui des bêtes, d'une part, des dieux, de l'autre.

6. Pour le mythe des Minyades : PLUTARQUE, *Questions grecques*, 38 ; Antoninus LIBERALIS (citant Corinne de Tanagra et Nicandre), 10 ; OVIDE, *Métam.*, IV, 1 f ; ELIEN, *Histoires variées*, III, 42. Pour le mythe des Proitides : APOLLONDORE, 2, 2, 2 et 3, 5, 2 ; ELIEN, *Hist. var.*, III, 42 ; HDT., II, 49 et IX, 34 ; pour le mythe des Cadméennes, EURIPIDE, *Bacchantes*, et PAUSANIAS, 2, 2, 5. La victime de ces dernières, Penthée, est, selon OPIEN (*Cynég.*, 4, 304), non seulement déchiquetée, mais encore dévorée.

maines » (*Anthroporraistès*) et « Mangeur-de-chair-crue » (*Omadios* et *Omeslès*). Ces mêmes mythes réduisent le délire dionysiaque, modalité fondamentale du rapport entre Dionysos-le-Délinquant (*Mainomenos*) et ses fidèles, en l'état d'une folie banale⁷. A un moment de leur histoire religieuse les Grecs ont traité les mythes « sauvages » dont ils héritaient de la façon dont ces mêmes mythes ont été traités par les humanistes du siècle dernier : en phénomènes « pathologiques »⁸. Ce traitement a cependant sa logique :

Il importait, en tout premier lieu, de priver les femmes de la tutelle de Dionysos « Mangeur-de-chair-crue » et « Démembreur d'humains ». Paradoxalement, le dieu conserve ces épithètes dans les seuls cas où le sacrifice dionysiaque est entre les mains des hommes, bien que ceux-ci ne procèdent pas par démembrement de la victime ni ne la dévorent toute crue. Il est *Anthroporraistès* pour recevoir, à Ténédos, le sacrifice d'un veau abattu à la hache par un sacrificateur mâle ; il est *Omeslès* à Athènes pour recevoir trois victimes humaines égorgées au couteau par un stratège de la cité⁹. Il se détourne en revanche du sacrifice féminin qui emploie les modalités mêmes que ses épithètes requièrent. Pour que Dionysos soit ainsi amené à renier ses officiantes, il a fallu qu'elles fassent d'abord l'objet d'une campagne systématique de dénigrement. En faire les prêtresses de sacrifices humains n'aurait pas suffi pour les couvrir d'opprobre. Car le discours grec sur le sacrifice dionysiaque comporte aussi des récits, historiques ou prétendument historiques, qui nous décrivent des sacrifices humains offerts à Dionysos en pleine civilisation de la cité, sacrifices dont les officiants sont des hommes. Ils ont pour cadre les îles de Lesbos, de Chios, de Ténédos et — cas particulièrement intéressant — la cité d'Athènes du

7. Toute l'interprétation du dionysisme par W. F. OTTO se centre sur le thème de la folie comme positivité (*Dionysos : Myth and Cult*, trad. angl., 1965).

8. Deux discussions récentes de la question : J.-P. VERNANT, *Raisons du mythe*, in *Mythe et Société*, pp. 195-250, et M. DÉTIENNE, *Il mito*, *Guida storica e critica*, Laterza (UL, 306), 1976.

9. Ténédos : ELIEN, *Nat. anim.* 12, 34. Athènes : PLUTARQUE, *Thémistocle*, 13.,

v^e siècle. Là, quelques heures avant la bataille de Salamine le stratège Thémistocle a offert à Dionysos « Mangeur-de-chair-crue » (*Ometès*) un triple sacrifice humain en égorgeant de sa propre main trois « jeunes garçons » (*neaniskoi*) perses, prisonniers de guerre¹⁰.

Récits mythiques et récits prétendument historiques s'inscrivent dans une même logique. Celle d'un commentaire qui a pour fonction de montrer comment, du mythe à la cité, le sacrifice dionysiaque passe des mains des femmes aux mains des citoyens et de souligner toutes les heureuses conséquences qui accompagnent ce changement :

Sous le signe des femmes le sacrifice dionysiaque relève de la forme de meurtre la plus intolérable aux yeux des Grecs, celle de meurtre familial. En installant sur le poste du sacrificeur la figure de la mère, le discours mythique irait même jusqu'à annuler entièrement le caractère sacrificiel de l'acte. Il n'est qu'un « meurtre interne » et l'horreur des détails qui accompagnent volontiers sa description exprime toute l'horreur qu'il inspire aux Grecs.

Transféré sur le territoire des citoyens, le sacrifice dionysiaque s'« extravertit » en même temps que la figure de l'enfant s'efface. Dans les îles, la victime humaine est un *anthropos*, un adulte donc, sans aucun lien de parenté avec le sacrificeur mâle. Le cas athénien est encore plus éloquent. Là, les rôles du sacrificeur et de la victime sont distribués entre deux agents situés aux antipodes l'un de l'autre. Le premier, citoyen et Athénien, détenteur par excellence de l'identité grecque, se situe au centre même du groupe sacrificiant tandis que la victime, des étrangers barbares (et jeunes par surcroît), figure l'extériorité absolue.

Passant du meurtre familial à une mise à mort qui oppose le sacrificeur à la victime comme se sont opposés Grecs et Barbares lors des guerres Médiques, le sacrifice dionysiaque passe de l'illégitimité absolue à la plus glorieuse des légitimités.

10. PLUTARQUE, *Thém.*, 13.

Une évolution analogue s'accuse au niveau des modalités sacrificielles, où, du rituel sauvage du *diasparagmos* et de l'*omophagie*, on passe à la forme civilisée de la mise à mort par égorgement.

Pour couronner le tout, le sacrifice féminin est frappé de la plus irrévocable des punitions, puisqu'elle coïncide avec l'acte sacrificiel lui-même, tandis que le sacrifice masculin, dans la perfection de sa forme athénienne, se laisserait inscrire dans une logique qui lui donnerait comme conséquence heureuse la victoire de Salamine.

Voici cependant un point qui mérite quelques réflexions. Plutarque nous dit que Thémistocle s'est résolu à accomplir le sacrifice humain en l'honneur de Dionysos « Mangeur-de-chair-crue », « sous la pression de la foule ». On sait que le discours athénien sur les guerres Médiques a mis en sourdine la victoire de Salamine pour exalter à outrance celle de Marathon. Dans l'imagerie de ce même discours, la victoire de Salamine fut l'œuvre du peuple de la flotte, des démocrates à outrance du Pirée, en deux mots de la « foule », par opposition à Marathon, victoire des hoplites, les citoyens du juste milieu. Victoire de la cité-modèle, Marathon ne saurait recevoir comme préambule un sacrifice humain offert à Dionysos, dans aucune imagination, ni celle des Grecs, ni celle de l'interprète averti¹¹. C'est dire que, même aménagé au goût de la cité, le dionysisme n'en occupera jamais le centre.

Mais il peut s'en approcher — et c'est à cela que vise l'ensemble du discours qu'ici nous considérons. Discours qui, en fait, ne fait que reprendre l'argumentation qui sous-tend le discours grec sur le sacrifice en général. Il a été récemment montré qu'aux yeux des Grecs le sacrifice doit rester entre les mains des hommes. Dans les rares cas où l'accomplissement en est confié aux femmes, les pires dangers surgissent. De rituel civilisateur qu'il est tant que les hommes s'en réser-

11. Cf. en dernier lieu le livre important de Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Mouton, 1979, et plus particulièrement le chapitre « Marathon ou l'histoire paradigmatique ».

vent la gestion, le sacrifice se transforme en tuerie sauvage sitôt que les femmes s'en emparent¹². Il en est de même du sacrifice dionysiaque. Dans un sombre passé dont les mythes ont charge de témoigner, le sacrifice dionysiaque était entre les mains des femmes — mais à peine était-il alors un sacrifice. Un meurtre plutôt, où se mêlaient souillure et folie.

Dès le départ, cependant, au niveau même du mythe, la sauvagerie féminine est soumise à des traitements civilisateurs. L'un d'eux prend la forme d'une poursuite rituelle qui accompagne systématiquement le crime des femmes dionysiaques. Dans le mythe des femmes argiennes un Mage de grande réputation, Melampous, se charge de les « guérir ». Il mobilise pour ce faire « tous les jeunes gens vigoureux d'Argos », et tout le mâle cortège poursuit les femmes ensauvagées et parvient à les faire descendre « de la montagne à la cité »¹³. Dans les *Bacchantes* aussi l'orateur de l'« assemblée des bergers » préconise une poursuite des femmes dionysiaques qui les délogerait de leurs repaires montagnards pour les conduire devant le roi (715 ss.). A Orchomène les trois Minyades dévoreuses d'enfant sont poursuivies par des Ménades bien-pensantes qui, elles, ne dévorent plus que des jeunes animaux¹⁴. La leçon montre la voie du sacrifice de substitution. Le vœu de substitution est également présent dans les *Bacchantes*. Tandis que dans le mythe des Proitides les mères argiennes amenèrent dans la montagne pour les dévorer « les nourrissons qu'elles portaient au sein », les femmes de Thèbes les laissent à la maison : « Prenant dans leurs bras des petits faons ou bien des louveteaux, à ces farouches nourrissons tendent leurs seins gonflés de jeunes mères ayant délaissé leurs enfants » (696 ss.). Le désordre ne s'introduit qu'avec le *diasparagmos* de Penthée par sa propre mère. Mais, là encore, Euripide accorde à Agavè une

12. M. DÉTIENNE, Violentes « eugénies ». En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979.

13. APOLLODORE, 2, 2, 2.

14. ELIEN, *Hist. var.*, III, 42.

circonstance atténuante, requise par une sensibilité dominée par le vœu de substitution : jusqu'à la fin, la malheureuse ne voyait en son fils qu'un animal, veau, taureau, lion, ou bien une touffe de lierre.

Le vœu de substitution exprimé dans les mythes et conservé dans leur réutilisation tragique se retrouve au niveau des institutions religieuses. L'oracle de Delphes recommande aux gens de Potniai de substituer une chèvre au « bel enfant » que jusqu'alors ils sacrifiaient à Dionysos¹⁵. Un Dionysos qui, encore une fois, se prête avec souplesse à la réforme pour endosser, dans une légende locale de Patrai, le beau rôle de celui qui aurait mis fin aux sacrifices humains réclamés par d'autres dieux¹⁶ !

Cependant entre le discours mythique et le langage gestuel des rituels il y a un dénivellement qu'il importe de mesurer et d'apprécier.

Le sacrifice dionysiaque de substitution, non plus en tant qu'objet pensé mais en tant que pratique rituelle revêt, à son tour deux formes distinctes, féminine et masculine.

La première a pour cadre les *Agrionia* ou « Fête sauvage »¹⁷. Elle est célébrée dans plusieurs cités grecques, mais c'est sous sa forme béotienne que nous la connaissons le mieux. Trois textes de Plutarque nous en décrivent trois épisodes, l'un localisé à Orchomène, les deux autres dans la même région sans qu'on puisse savoir s'il s'agit toujours d'Orchomène ou de Chéronée toute proche. Laissons le voisinage se faire dans la logique de ces épisodes. Dans le premier nous voyons les femmes se mettre à la recherche de Dionysos censé s'être échappé. Puis elles renoncent disant que, réfugié auprès des Muses, le dieu se cache¹⁸. Dans un second épisode l'action se déroule dans l'obscurité et ici Plutarque assimile la « Fête sauvage » à une « Fête nocturne » (*Nuktelia*). « Le Lierre

15. PAUS, 9, 8, 2.

16. PAUS., 7, 19, 6.

17. PLUT., *Quest. gr.*, 38, et le commentaire de W. R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, Arno Press, 1975, pp. 165-168.

18. PLUTARQUE, *Q. Conviv.*, VIII, 717 A.

y est présent », nous dit-il, et les femmes, en état de délire bacchique, se jettent dessus et « le déchirent avec les mains, le hachent avec les dents »¹⁹. Notons tout de suite que cela se passe dans une région où, par ailleurs, on honore Dionysos-le-Lierre (*Kissos*)²⁰. Troisième épisode enfin : à Orchomène, pays des mythiques Minyades dévoreuses de leur enfant, une partie de la population féminine, leurs descendantes paraît-il, portent toujours le même qualificatif qu'elles, *Oleiai* que Plutarque traduit par « Exterminatrices ». Lors de la fête des Agrionia alors que ces femmes sont réunies, le prêtre de Dionysos surgit, épée au clair, et se met à les poursuivre. Il a le droit de tuer celle qu'il aura attrapée et, du temps de Plutarque, le prêtre Zoïlos le fit effectivement. Mais il fut puni par les dieux et désavoué par les hommes²¹.

Dans ces rituels les femmes dionysiaques restent dans la lignée des femmes mythiques qui ont déchiqueté et dévoré leur propre enfant. Mais elles ne sont plus des mères. Le prêtre de Dionysos les poursuit pour un crime héréditaire de meurtre d'enfant. Mais quel est cet enfant ? L'épisode du Lierre l'identifie à Dionysos. Ce Dionysos qui, dans le second épisode, fuit les femmes pour se réfugier auprès des Muses. Est-ce un Dionysos-enfant ? Deux récits mythiques dont nous disposons par ailleurs incitent Kerényi à y répondre par l'affirmative. Lycurgue, un prince thrace, et Boutas, un roi de la même région, ont poursuivi, armes à la main, les « nourrices de Dionysos » qu'ils ont atteintes. Pour leur crime, comparable à celui du prêtre d'Orchomène, ils ont subi la même punition que lui : la mort. Tous deux ils avaient surpris les « nourrices de Dionysos » en pleine cérémonie dionysiaque dont le contenu ne nous est pas révélé. Mais dans l'histoire de Lycurgue nous voyons Dionysos-enfant sauter dans la mer pour chercher refuge dans les bras de Thétis. Comme il cherche refuge auprès

19. *Ibid.*, 291 A.

20. Les habitants d'Acharnai honorent Dionysos-Kissos (PAUS., 1, 31, 9), présent également à Thèbes (CLÉMENT. *Strom.*, 418 P) et à Laphystie (LYCOPHR., *Cass.*, 1237), dans la région même du diasparagmos du Lierre.

21. PLUT., *Quest. gr.*, 38.

des Muses dans le rituel béotien, et pour les mêmes raisons. Il fuit les femmes dionysiaques qui le cherchent pour le mettre en pièces et méritent ainsi la poursuite dont elles font par la suite l'objet²².

Entre les mythes des mères pédophages et les rituels des Agrionia le dénivellement s'accuse sur trois points. Premièrement, la victime n'est plus un enfant humain mais Dionysos-enfant. Ensuite, la mise à mort est estompée : par substitution, les femmes appliquent le démembrement et la dévoration sur le Lierre ; par l'échec, elles cherchent Dionysos, mais ne le trouvent pas ; par renvoi à un crime héréditaire ; enfin par occultation pure et simple. Tous ces voiles, cependant, révèlent plus qu'ils ne cachent. Ils signifient la transcription du meurtre d'enfant en langage symbolique — qui est le langage même du rituel. L'obscurité des « Fêtes nocturnes » n'a pas pour fonction de cacher des actions inavouables. Il ne s'y déroule que le déchirement du Lierre. Elle signifie seulement que la thématique de la mise à mort est désormais placée sous couvert des symboles. Dès lors — et nous passons au troisième point de dénivellement — la poursuite rituelle des femmes dionysiaques doit rester fictive comme est fictive l'action qui la déclenche. Les trois récits qui la décrivent mettent l'accent sur la gravité de la faute de Zoïlos, de Lycurgue, de Boutas qui, pour avoir méconnu le caractère symbolique de la poursuite, ont subi le châtiment suprême. A l'inverse, aucune punition ne frappe le Mage Melampous bien que la poursuite qu'il conduit cause la mort d'une des trois Proitides. Car dans l'histoire qui le met en scène le crime de pédophilie est explicitement décrit. Dans les trois autres récits les femmes opèrent dans le symbolique.

On remarquera néanmoins que, même sous sa forme définitivement aménagée, le sacrifice dionysiaque féminin reste dans l'ambiguïté. Il y a toujours flottement tant au niveau

22. Lycurgue : *Iliade*, 6, 130 ; SERV. VERG., *Aen.*, 3, 14 et APOLONIUS, 3, 5, 4. Boutas : DIODORE, 5, 50. Cf. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 178.

de l'action des femmes qu'à propos du caractère symbolique de la poursuite, toujours souhaité et toujours méconnu. Des brouillages analogues accompagnent d'autres formes de sacrifice dionysiaque féminin. Les Thyiades de Delphes en accomplissent, qui évoquent le démembrement de Dionysos. Mais ce sont là des sacrifices secrets et pour en saisir le sens nous dépendons de quelques indiscretions de Plutarque²³. Des prêtresses dionysiaques portant le titre d'*Oleiai* (les « Exterminatrices »), avaient en charge un curieux rituel requérant comme victime un jeune garçon qui finalement s'échappait²⁴. Ce rituel n'a jamais été qualifié de sacrifice. Si les femmes « maudites » des mythes, dévoreuses de leurs enfants, constituent des triades, ce sont aussi des triades féminines qui règent le culte dionysiaque des siècles classiques, en Béotie et ailleurs²⁵. Notons encore que l'origine royale des triades mythiques n'est pas sans évoquer les privilèges nobiliers qui assuraient à certains *genè* de la Grèce archaïque la gestion de tel ou tel culte. Mais tout ceci n'a nullement contribué à la réhabilitation des trois filles du roi Kadmos, des trois filles du roi Minyas, des trois filles du roi Proitos. Les Grecs signalaient la prédominance féminine dans le culte dionysiaque aussi volontiers que les historiens des religions de notre temps. Cela ne les a pas empêchés de présenter les femmes dionysiaques du mythe comme des ennemies de Dionysos. Dans un des rares cas où Dionysos possède un temple (lui qui d'habitude se contente d'enclos à ciel ouvert lorsqu'il ne court pas dans la montagne), ce sont les femmes qui en gardent les clés. Elles seules peuvent pénétrer dans ce temple de Bruseai — mais c'est pour y exécuter des sacrifices secrets qui les qualifient de « Folles funestes » (*Dusmaines*).

Même aménagé par la substitution et inscrit dans l'ordre du rituel, voire dans l'espace rassurant du temple, le sacri-

23. Cf. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, 1909, vol. V, p. 173-174.

24. PLUT., *Defectus oraculorum*, 15.

25. Cf. Inscription de Magnésie, KERN, *Inscr. v. Magnesia*, 215, et DIODORE 4, 3. Sur la gestion rituelle du dionysisme par les femmes, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 19, n. 4.

fice dionysiaque sera frappé d'ambiguïté tant qu'il restera entre les mains des femmes. Il n'accédera pleinement au statut de sacrifice que sous le signe des hommes. Un rituel de Ténédos nous fait assister à cet avènement.

Les habitants de cette île dédiaient à Dionysos « Démembreur d'humains » (*Anthroporraistès*) une vache enceinte qu'ils traitaient lors de l'accouchement comme une femme en couches. Ils sacrifiaient le veau nouveau-né après lui avoir chaussé les cothurnes de Dionysos. La mise à mort se faisait à la hache et le sacrificateur était soumis à une poursuite rituelle et à un simulacre de lapidation jusqu'à ce qu'il ait atteint la mer²⁶.

Dans ce rituel deux éléments font leur entrée simultanée dans le sacrifice dionysiaque : le sacrificateur mâle et l'instrument sacrificiel. Les femmes dionysiaques n'auront jamais entre les mains ces instruments. Même dans le sacrifice de substitution elles continuent à opérer avec les mains et avec les dents. Ainsi les Ménades bien-pensantes du mythe des Minyades, ainsi encore celles qui, dans les *Bacchantes*, mettent en pièces les vaches des troupeaux. Le rituel qui, lui, demande des opérations réelles abandonne à leurs mains et à leurs dents le Lierre et il réserve le veau au sacrificateur mâle, disposant d'une hache.

Sur tous les points, le rituel de Ténédos réalise la solution d'aménagement suggérée par l'ensemble de nos documents. Le sacrifice passe des mains des femmes aux mains des hommes, la substitution de l'animal à l'enfant est institutionnalisée, enfin l'abattage à la hache donne l'alternative au diasparagmos sauvage. Du coup, le caractère symbolique de la poursuite se trouve garanti par un rituel définitivement stabilisé. Désormais fictive, la poursuite reste toujours fonctionnelle et s'affirme dans une ultime version de sa vocation civilisatrice. Elle contribue à insérer dans un ordre rituel la pratique symboliquement punie en y associant un nécessaire

26. Cf. ci-dessus n. 9.

acte d'expiation. Elle se rapproche par là même du cas, classique, des Bouphonies athéniennes où le meurtre du bœuf est à la fois collectivement assumé et expié par un simulacre de « jugement » et par la condamnation finale du couteau sacrificiel, investi du rôle du « meurtrier »²⁷. Dans ce rituel comme dans le sacrifice de Ténédos les mesures expiatoires intègrent institutionnellement la pratique qu'elles accompagnent plutôt qu'elles ne la condamnent. Elles représentent le prix à payer pour pouvoir accomplir sans danger des actions ambiguës mais non moins nécessaires. Comparable aux mesures expiatoires des Bouphonies qui fondent la légitimité du sacrifice du bœuf, la poursuite rituelle de Ténédos a pour fonction d'intégrer dans la cité le sacrifice dionysiaque sous sa forme définitivement aménagée.

Malgré cet aménagement ou plutôt au prix de cet aménagement, les thèmes dionysiaques sont tous maintenus. Celui du diasparagmos est suggéré au niveau de l'épithète cultuelle de Dionysos qui reçoit le sacrifice en « Démembreur d'humains ». Derrière la victime animal se dessine l'enfant nouveau-né dont elle est le substitut, tout en étant un doublet de Dionysos dont elle chausse les cothurnes.

Au niveau du rituel, qu'il soit entre les mains des femmes comme dans les Agrionies, ou des hommes comme à Ténédos, et malgré les différences qui par ailleurs mettent ces deux cas à distance, la victime sacrificielle est Dionysos-enfant. Comment concilier cette donnée avec les versions mythiques qui installent dans le rôle de la victime un enfant humain mis à mort par sa propre mère frappée de folie ?

Cette question pose tout le problème, tant débattu et toujours épineux, du rapport entre le mythe et l'histoire, d'une part, le mythe et le rituel, de l'autre.

Commençons par le premier. Il fut un temps où les mythes « sauvages » de la Grèce étaient pensés en termes de « sur-

27. PAUS., 1, 24, 4 ; ARISTOPHANE, *Nuées*, 984. Cf. les analyses de L. GERNET, *Platon, Lois livre IX. Traduction et commentaire*, Paris, 1917, p. 165 sq.

vivance ». Ils appartenait à des cultures et à des religions primitives, voire préhelléniques. On prétendait en rendre compte en leur assignant une place précise dans le devenir selon une option qui malgré sa profession évolutionniste n'en conservait pas moins les procédés d'une méthode de classification : une fois rangés dans les tiroirs du temps, les mythes n'avaient plus d'autre secret à livrer. Une « survivance » n'a pas de fonction. La notion en fut donc abandonnée au profit d'une insertion fonctionnelle du mythe dans la synchronie qui le maintient. Et le bon sens y trouve son compte puisque aussi bien on ne maintient jamais que les « survivances » dont on a besoin. Cependant, cette nouvelle option, synchronique et structuraliste, eut pour prix une déperdition. On a voulu ignorer le fait que, comme toute chose, les mythes aussi sont traversés par l'histoire. Une histoire faite de resémantisations successives, souvent difficiles à démêler, mais qui méritent toujours qu'on le tente.

Certes, le langage mythique n'identifie pas telle tranche temporelle dont il serait l'expression spécifique. Dans le matériel que nous avons eu à traiter, récits mythiques et récits prétendument historiques appartiennent au même discours, obéissent à une même logique, ils portent leur date de production à l'intérieur d'une même synchronie marquée d'une sensibilité religieuse donnée, celle de la cité. C'est elle qui a sémantisé les mythes considérés — non la préhistoire. Mais d'un autre côté cette sémantisation — ou plutôt cette resémantisation — a permis l'insertion de ces mythes dans le discours de la cité. Elle porte donc la trace du temps. En disant cela j'entends bien distinguer entre deux niveaux religieux, irréductibles l'un à l'autre, celui d'un dionysisme *secondaire* et cet autre d'un dionysisme qui n'est pas directement accessible. Il est l'objet inconnu qui suscita l'effort d'aménagement dont nous avons suivi les péripéties, mais cet objet nous ne l'avons jamais observé autrement qu'en cours de manipulation. Il est pourtant possible de nous en approcher. Il faut pour cela circonscrire les resémantisations, les isoler en iden-

tifiant leur intention. Le discours sur le sacrifice dionysiaque a pour fonction de dévaloriser le sacrifice féminin en le présentant comme un crime familial commis par des mères frappées de folie. L'argument qui sous-tend cette présentation est celui de la juste mesure. Pour avoir refusé d'honorer Dionysos par un culte modéré, les Minyades, les Proitides, les Cadméennes auront à en assumer les formes les plus excessives. On reconnaît derrière un tel argument la voix des citoyens : l'idéal de la juste mesure est fondateur de la cité, non du dionysisme. Dionysos est le dieu « Délirant » (*Mainomenos*), maître de tous les excès²⁸. En assumer le culte « avec mesure », c'est l'objectif que réalisent toutes les fêtes urbaines du dionysisme de la cité. L'idéal de la juste mesure est présent dans les *Bacchantes* et Euripide lui donne comme support le personnage un peu pitoyable du vieux Kadmos qui après avoir honoré Dionysos avec modération, par considération d'une sorte de « raison d'Etat », est tout de même frappé d'une punition qui pourrait paraître injuste : Dionysos ne se contente pas du *metron*. Quant à ce dieu qui, gagné à l'argument du juste milieu, désavoue ses royales officiantes triadiques, autorise l'assimilation du délire dionysiaque à une banale démente et permet que l'on présente ses rituels de base comme une punition par lui imposée, ce dieu-là n'est qu'un Dionysos pour qui Athènes vaut bien une messe.

Construit sur des jugements de valeur, tout entier dominé par la volonté d'évacuation des thèmes qu'il manipule, le discours sur le sacrifice dionysiaque porte les marques évidentes du traitement secondaire. Les thèmes qu'il mobilise ont été rendus fonctionnels après resémantisation. Ces constatations constituent une réponse au problème que pose le rapport entre le mythe et l'histoire. Dans la vie des mythes l'histoire et la fonction sont tissées l'une dans l'autre. Leur solidarité renvoie dos à dos l'exclusif évolutionniste et l'ex-

28. Cf., entre autres, PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 9, texte qui est à l'origine du clivage nietzschéen entre l'élément apollinien fait de mesure et l'élément dionysiaque fait d'excès.

clusif structuraliste. Les resémantisations imposées au mythe témoignent aussi bien du présent qu'elles servent que du passé qu'elles réadaptent. Ce mouvement s'inscrit dans le devenir tout en étant entièrement au service de la fonctionnalité, elle-même historique. Resémantisé par au moins trois interventions, delphique, civique, orphique, le dionysisme est un champ privilégié d'observation de ce devenir, producteur inlassable de fonctionnalité.

D'un autre côté on n'aura guère avancé lorsqu'on aura dit, comme on continue à le faire, qu'en matière de religion il y a évolution vers une humanisation toujours croissante²⁹. Le passage du sacrifice humain au sacrifice animal ne se prête à l'analyse qu'en tant que passage d'une logique à une autre. Dans le matériel que nous étudions ce changement de logique se dénonce de façon particulièrement flagrante par l'appel aux notions de « folie » et de « punition ». Il faut donc reculer d'une logique : en réduisant les resémantisations, par trop intéressées, de « folie » et de « punition ». On se trouve alors en présence d'officiantes dionysiaques constituées en triades et conduisant un groupe de femmes, un thiasse ; elles offrent à Dionysos un sacrifice dont la victime est un enfant et dont les modalités sont le diasparagmos et l'omophagie. Ainsi dégagé, le schème mythique rejoint terme à terme les pratiques rituelles conservées sous couvert de symboles tout au long de l'antiquité classique.

Un point cependant demeure litigieux : l'identité de la victime offerte à Dionysos. Les mythes en font un enfant humain, fils et neveu. Dans les rituels, en revanche, il s'agit de Dionysos-enfant. Pour débrouiller la question il nous faut affronter un second problème de méthode : celui du rapport entre le mythe et le rituel.

Une option tenace prétend régler ce rapport par recours

29. Cette idée, conforme avec l'option évolutionniste autant qu'avec la notion chrétienne de maturation morale, semble aller de soi et se retrouve aussi bien chez J. Harrison que chez M. Mauss, chez M. J. Lagrange, etc. KERÉNYI la reprend dans son *Dionysos*, p. 266.

à la notion d'*aition* : le mythe a pour fonction d'expliquer le rituel. C'est là une solution proposée par les Grecs eux-mêmes ; ainsi par exemple, le mythe des trois Minyades est pour Plutarque l'*aition* du rituel d'Orchomène. Cependant le désaccord qui oppose le mythe au rituel à propos de l'identité de la victime sacrificielle ébranle sérieusement l'hypothèse qui ferait du premier une « explication » du second. Plus généralement cette hypothèse a le double tort de refuser toute autarcie significative aussi bien au mythe qu'au rituel. Si le rituel avait besoin du complément d'un mythe explicatif il ne constituerait pas un langage. Or il en constitue un, spécifique, un langage gestuel dont il importe de déchiffrer le code par des maniements internes. Si, d'autre part, la fonction du mythe se limitait à un commentaire sur un fait qui lui est extérieur, alors l'expression mythique ne serait qu'un langage auxiliaire. Aussi, la notion d'*aition* est un mauvais outil euristique et sa mise en cause de nos jours est tout à fait justifiée. Mise en cause qui, cependant, s'est contentée de dissocier le mythe du rituel. De toute évidence cela ne constitue pas une réponse quant à leur rapport. Ce qui fait qu'un univers mental en est un, c'est que les différentes expressions qui y coexistent sont liées les unes avec les autres dans un réseau de rapports, toujours mouvants mais toujours en équilibre, fût-il instable. Ainsi du rapport entre les mythes et les rituels dionysiaques. Les mythes décrivent de façon directe la mise à mort de l'enfant qu'en même temps ils dévalorisent. Les rituels, en revanche, adoptent un langage symbolique et en même temps se passent de tout jugement de valeur. Tout se passe comme si, au prix de symbolisations qui en désamorcent la portée, le gestuel dionysiaque avait pu sauvegarder, au niveau des rituels, sa logique fondatrice. Les femmes peuvent appliquer le diasparagmos et l'omophagie sur un substitut de Dionysos-enfant sans que rien ne vienne qualifier leur action d'anormale. En fait le rituel est chargé d'obligations religieuses précises. Il a pour fonction de dramatiser de thèmes rigoureusement définis dans une configuration religieuse donnée. Il peut

difficilement les déformer sans se vider de sa propre fonction. Le mythe, en revanche, échappe facilement aux obligations religieuses précises. Il est un discours libre, facilement adaptable à des nouvelles exigences. Dans le cas du dionysisme les mythes collaborent avec le discours historique ou pseudo-historique, afin d'adapter un fond hérité à une nouvelle sensibilité religieuse. Cependant cet effort d'aménagement, loin de dissocier les mythes des rituels, les engage dans une direction commune. En estompant au maximum la mise à mort de Dionysos-enfant, ou par la substitution, ou par l'échec, ou par l'occultation, les rituels ménagent cette même sensibilité religieuse dont le mythe est entièrement imprégné.

Il semble d'ailleurs qu'on aurait tort d'établir entre les mythes et les rituels des clivages trop construits. Il nous a été donné de rencontrer des mythes, ceux de Lycurgue et de Boutas, qui disent la même chose qu'un rituel : celui d'Orchomène. Il est donc possible que des mythes et des rituels soient du même *âge sémantique*.

Revenons maintenant à l'identité de la victime dans le sacrifice dionysiaque. Ce qui précède nous invite à faire confiance au rituel plutôt qu'au mythe et de voir en cette victime Dionysos-enfant. Les raisons ne sont pas seulement de méthode mais encore de fond. En éliminant l'enfant humain, fils et neveu, des mythes, nous réduisons une resémantisation dont la fonction était d'assimiler le sacrifice dionysiaque féminin à un meurtre familial. Cette réduction est nécessaire pour d'autres raisons encore, plus profondes. La figure de la mère mise en avant dans les mythes est du point de vue dionysiaque une figure tout à fait artificielle. Il n'y a pas dans le dionysisme d'accouchement normal. Dionysos a deux et même trois mères, ce qui, du point de vue grec est inconcevable. On peut à la limite avoir, comme Ion, deux pères, mais la mère est, elle, le parent attesté par excellence. Pas dans le dionysisme toutefois où Dionysos est le fils de Perséphone ou bien de Déméter, ou encore de Sémélé, laquelle est à peine sa mère puisqu'il finit sa gestation dans

la cuisse de Zeus. Ensuite, même dans les mythes, nous n'avons jamais une mère isolée dans sa figure et dans son rôle. La mise à mort de l'enfant se fait toujours en collaboration. La mère est entourée de ses deux sœurs, et parfois une de ces sœurs fait figure de mère³⁰. La triade féminine ou bien le groupe est le véritable agent du sacrifice, un sacrifice à sacrificateur collectif. La modalité du démembrement nous montre ce groupe sacrificiel à l'œuvre : le diasparagmos assure la participation égale à l'action de tous les membres du groupe. C'est ce thème-là que patronne, me semble-t-il, Dionysos *Isodaitès* : « Celui qui fait les parts égales »³¹.

La mère singulière n'est donc qu'une figure d'importation ; ni elle ni son enfant humain n'ont de place dans le sacrifice dionysiaque : dans les rituels le rôle du sacrificateur n'engage pas un individu. Il est assumé par un groupe de femmes et, dans les mythes de Lycurgue et de Boutas, par des « nourrices » de Dionysos. Ces « nourrices » renvoient d'une certaine façon à la « mère » des mythes, mais c'est pour la confirmer dans son identité triadique ou franchement collective. Une étrangeté rendant compte de l'autre, à cette mère collective correspond un enfant collectif : car cet enfant est Dionysos- et il n'y a pas de dieu privé.

Lorsque l'heure viendra de cette réforme puritaine du dionysisme, l'orphisme, fondé sur la condamnation de tout sacrifice sanglant en général, c'est la mise à mort de Dionysos enfant qui figurera à la fois le crime primordial et le sacrifice exemplaire. Les Titans égorgent, cuisent, se partagent et mangent Dionysos-enfant. Zeus les foudroie et de leurs cendres naît la race des hommes à jamais marquée de la tare du crime primordial qui se perpétuera, génération après génération,

30. Ainsi Ion se substitue à Sémélé pour élever l'enfant Dionysos : PAUS., 3, 24, 3.

31. Pour Plutarque, Dionysos *Isodaitès* est le même que Dionysos « Nocturne » (*Nuktelios*) et « Chasseur-Prédateur » (*Zagreus*) (*Sur l'E des Delphes*, 9). Nous reconnaissons bien là le dieu des *Agrionia*, par ailleurs désavoué sous le déguisement d'une divinité mal-famée que Phryné de Thespies aurait introduite à Athènes, cf. G. COLIN, éditeur d'Hypéride, CUF, p. 10.

dans la pratique sacrificielle³². Malgré l'originalité de son intention, fondatrice de l'orphisme, cette resémantisation du sacrifice dionysiaque obéit à des lois que nous connaissons déjà. Le sacrifice passe du « cru » au « cuit », et des mains des femmes à celles des ancêtres de l'humanité mâle : la race des sacrifiants des siècles classiques. Les deux réformes du dionysisme, civique et orphique, se sont attachées à aménager le sacrifice dionysiaque compris comme la mise à mort de Dionysos-enfant.

L'idée s'est perpétuée longtemps que le sacrifice offert à Dionysos reproduit celui dont le dieu lui-même a été la victime. On démembre les faons, nous dit Photius, par imitation de la « passion » de Dionysos³³. Une scholie à Clément se fait encore plus directe : le *diasparagmos* et l'*omophagie* exercés sur les animaux reproduisent le démemberment du dieu par les Ménades³⁴ qui se confirment ainsi comme les homologues directs des Titans orphiques.

* * *

Après ces réductions, nous atteignons à une formule sacrificielle sans parallèle dans la tradition grecque. Le dieu reçoit en sacrifice sa propre forme enfantine. Le rôle du sacrificateur engage un agent collectif qui opère de façon adéquate par démemberment de la victime. Cet agent collectif est un groupe de femmes dionysiaques « nourrices » du dieu démembré, avec qui elles entretiennent un rapport de mère collectif à enfant collectif.

Faute de pouvoir aborder ce sacrifice directement de l'intérieur, abordons-le pour commencer par comparaison. Il est, de toute évidence, l'*autre* absolu du sacrifice de la cité. Ce dernier est un des lieux où s'est élaborée la notion grecque d'identité. Le sacrifiant de la cité donne figure à l'humain dans un schéma qui met en jeu trois niveaux essentiels, celui

32. Cf. M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*, 1977.

33. PHOTIUS, s. v. *nebrizein*.

34. Paris : Schol. CLÉMENT 92 P (KROTZ, vol. 4, p. 119).

du divin, celui de l'animalité, celui de l'humain. En accomplissant les gestes sacrificiels l'homme s'accepte et se confirme comme celui qui par son mode d'alimentation se différencie radicalement aussi bien des bêtes qui mangent cru que des dieux qui ne mangent pas de viande. Avant que l'identité ne soit pourvue d'un contenu elle fut dotée d'un contour. Le sacrifice animalier fut un des principaux laboratoires de ce contour. Les régions antithétiques de l'animalité d'une part, de la divinité de l'autre posent les frontières entre lesquelles l'espace humain se délimite et se définit. Cette définition, tributaire d'une double exclusion, marque le point de départ de la quête grecque de l'identité dont toutes les conquêtes ultérieures se feront au prix d'autant d'exclusions³⁵.

Le sacrifice dionysiaque ignore, lui, tant l'identité que l'exclusion. Considérons-le d'abord sous la forme, aménagée mais conservatrice, qui lui assure droit de cité à côté du sacrifice civique. Si ce dernier a pour fonction de délimiter les espaces du divin, de l'humain, de l'animal, le sacrifice dionysiaque se plaît tout au contraire à les confondre. Il est impossible de dire que Dionysos occupe le pôle univoque du divin. Constamment interchangeable avec sa victime animale, Dionysos-chevreau (*Eriphios*) reçoit en sacrifice un chevreau³⁶, Taureau lui-même il est aussi « Mangeur de taureaux » (*Taurophagos*)³⁷, « Fils de la vache » (*Bougenès*) et « enfant cornu »³⁸ il reçoit en sacrifice un veau substitut d'enfant³⁹. Dans l'art cultuel Dionysos est le dieu-à-cornes et, en retour, un animal à cornes est sa victime préférée⁴⁰. En général, le taureau, le

35. *Ibid.*

36. Hesychios s. v. *eriphios* ; Steph. Byz. s. v. *Akrôreia* ; Inscription de Rhodes, CIG Ins. Mar. Aeg., I, 906 ; cf. aussi APOLLODORE, 3, 4, 3 et Hymne Orphique 48.

37. Dionysos-Taureau, abondamment attesté dans les textes, est aussi présent dans l'art cultuel en tant que dieu-à-cornes : ATHÉNÉE, 476 A ; avec une tête de taureau : PLUT., *De Isis et Osiris*, 35, p. 364 F ; entièrement sous forme de taureau : *ibid.* Pour « Mangeur de Taureaux » : Schol. à ARISTOPHANE, *Grén.*, 360.

38. Bougenès : PLUTARQUE, *Mor.*, 299 b. Enfant cornu : Nonnos VI 120-65.

39. Cf. le rituel de TÉNÉDOS, *supra* et n. 9.

40. Cf. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 115.

chevreau et le bouc sont les formes animales le plus souvent empruntées par le dieu et ses victimes sacrificielles les plus courantes. C'est de façon analogue que, Lierre lui-même, il préside au démembrement du Lierre et que, Dionysos-raisin (*Botrus*), il préside au foulage du raisin qui représente, apprend-on par ailleurs, « le démembrement de Dionysos »⁴¹.

Le statut humain n'est pas davantage délimité. Dans le sacrifice dionysiaque la place qui revient à l'animal sacrificiel est souvent occupée par un être humain ou par un animal de substitution. Mais d'un autre côté la victime humaine est aussi le doublet du dieu. Farnell après d'autres a établi les correspondances qui font de Penthée, d'Ikarios et de Boutas des doublets de Dionysos, mis à mort à la fois en son nom et à sa place⁴². Le cas est à élargir aux sacrifices, paraît-il historiques, où la victime sacrificielle requise par Dionysos est son propre prêtre, sacrifié à la place du dieu qu'il incarne⁴³.

L'identification avec le dieu s'étend à tous ceux qui assistent au sacrifice dionysiaque. Les Bacchantes thraces revêtent la même robe que leur dieu : la robe *bassare* de Dionysos-*Bassareus*⁴⁴. L'épithète Bacchos s'applique à la fois à Dionysos et à ses initiés. Transcrit sur un registre mystique, le thème se perpétue dans l'orphisme : les hommes n'héritent pas seulement du crime des Titans ; ils héritent aussi de la part de Dionysos que ces ancêtres de l'humanité ont avalée lors du sacrifice primordial et qui représente désormais la part divine en l'homme.

Tout en participant au divin, les fidèles de Dionysos participent aussi de l'animal ; dans les cérémonies dionysiaques ils se présentent comme des hommes-taureaux⁴⁵, comme des

41. Cf. FARNELL, *op. cit.*, p. 96 sur Dionysos-*Botrus*. Sur l'homologie entre foulage du raisin et diasparagmos de Dionysos : Schol. à CLÉMENT, *Protrept.* 1, 2, 2, cf. DIODORE, III, 62, 7-8.

42. FARNELL, *op. cit.*, pp. 168-169.

43. Cf. PAUS., 9, 8, 2 et ELIEN, *Var. Hist.*, 13, 2.

44. *Etym. Mag.*, p. 191, 5.

45. Fragment d'ESCHYLE cité par STRABON, 470-471.

femmes-à-cornes⁴⁶, des femmes-chèvres⁴⁷, des femmes-vaches⁴⁸. S'assimilent-ils à la victime sacrificielle ou bien au dieu qui la reçoit ? Aux deux sans doute, puisque Dionysos et sa victime sont interchangeable.

Foyer sacré du feu culinaire, le sacrifice de la cité confère à ses usagers l'identité humaine obtenue par exclusion des bêtes omophages. En pratiquant l'omophagie le sacrifiant dionysiaque s'assimile, lui, aux bêtes. Mais il s'assimile aussi à son dieu, lui-même « Mangeur-de-chair-crue ».

On parvient ainsi à une première conclusion. Le sacrifice de la cité a pour fonction de définir la spécificité humaine par exclusion des dieux et des bêtes. Entre les régions du divin d'une part, de l'animal de l'autre, soigneusement sémantisées de signes antithétiques, l'homme est appelé à reconnaître la place qui lui revient en propre. Le sacrifice dionysiaque, en revanche, mêle le divin à l'animal à tous les niveaux, celui du dieu, celui de la victime, celui des sacrifiants. Il y a plus. Le sacrifice de la cité met en jeu trois niveaux, divin, humain, animal. Le sacrifice à Dionysos n'utilise, lui, que deux catégories, celle de divinité et celle d'animalité. Rien n'y désigne l'humain dans sa spécificité. Les sacrifiants dionysiaques ne figurent pas l'« homme » ; ils sont des supports de divinité et d'animalité entremêlées. Nous sommes dans l'en deçà de l'identité. Et tout se passe comme si, avant de se reconnaître dans sa spécificité humaine par exclusion des bêtes et des dieux, l'homme s'était expérimenté comme un mélange des deux.

Cependant on ne saurait juger du sacrifice dionysiaque par simple référence à ce qui lui a succédé. Il faut maintenant le considérer en soi, dans la positivité de sa logique interne. Il est vrai que, contrairement au sacrifice retenu par la civilisation de la cité, celui réclamé par Dionysos brouille les

46. *Kerasphoroi gynaikeis* qui « portent leurs cornes par imitation de Dionysos » ! LYCOPHR., *Cass.* 1237 et scholie.

47. Hésych. s. v. *Tragephoroi*.

48. Pendant leur folie dionysiaque les trois Proitides voient leur corps se couvrir d'un pelage de vaches, cf. ELIEN, *Histoires variées*, 3, 42.

identités plutôt que de les circonscrire. Ce brouillage n'est pourtant pas confusion. La confusion ne peut être le principe d'aucune logique, fût-elle « primitive ». Le sacrifice de la cité crée un espace euclidéen où les régions du divin, de l'humain, de l'animal se juxtaposent, chacune dans son contour tracé en lignes nettes. Celui du dionysisme mobilise deux réalités, le divin et l'animal qu'il insère dans un rapport de circulation constante. Le sacrifice de la cité est producteur de définitions immobiles. Celui du dionysisme assure la circulation entre les pôles opposés. La vision du monde qui le sous-tend réclame le mouvement comme positivité première. Dionysos adulte qui reçoit en sacrifice Dionysos-enfant n'est pas « le dieu qui se sacrifie » cher à une certaine interprétation d'inspiration chrétienne⁴⁹. Dionysos ne se sacrifie pas, comme Christ, pas plus d'ailleurs qu'il ne « souffre » comme l'enfant-martyr des Orphiques. Il *circule*. En recevant en sacrifice sa propre figure enfantine il s'affirme en sa qualité fondamentale de dieu circulaire. Le sacrifice dionysiaque dramatise la circulation constante du dieu entre les différents pôles qui le constituent et qui constituent le monde.

Dans l'univers dionysiaque les pôles antithétiques sont reconnus en tant que tels. Le divin et l'animal, la vie et la mort, la folie et la guérison, etc., sont des domaines sémantisés de façon adéquate. Cependant entre les pôles opposés le dionysisme n'établit pas des coupures mais, tout au contraire, une circulation constante. Face à la pensée de *non-contradiction*, base du rationalisme grec, la logique dionysiaque se présente comme une *pensée de circulation*. Au lieu de s'exclure mutuellement, les opposés sont des étapes sur un circuit circulaire sans cesse recommencé. Les choix qui, plus tard, marqueront les opposés de signes complémentaires pour retenir le terme valorisé et rejeter l'autre, sont inconnus du dionysisme. « Son culte ne tient pas compte des différences »,

49. Etat de la question et discussion, M. DÉTIENNE, Introduction à *Cuisine du sacrifice...*

comme le dit Tirésias dans les *Bacchantes* (209). La pensée de circulation ignore le jugement de valeur aussi bien que l'exclusion. Elle ignore aussi le *moi*. De Nietzsche aux historiens des religions proches de nous, l'incompatibilité entre l'univers dionysiaque et l'affirmation du moi a été sans cesse soulignée⁵⁰. L'auteur de *La naissance de la tragédie* a introduit l'hypothèse (reprise par E. Rohde, F. Otto, H. Jeanmaire, C. Kerényi et d'autres) de l'effet dissolvant que les pratiques dionysiaques exerceraient sur le moi. L'historien des fonctions psychologiques formulera une hypothèse quelque peu différente : ce n'est pas le dionysisme qui déconstruit le moi ; c'est le fait que le moi n'est pas encore construit qui rend l'univers dionysiaque possible.

Centre de cet univers, le sacrifice dionysiaque sous sa forme exemplaire de sacrifice féminin n'engage que des agents collectifs. La modalité sacrificielle du diasparagmos nie aussi radicalement qu'il est possible la notion de l'*agent* : elle est un partage de l'action. La mise en pièces de la victime la rend à sa multiplicité constituante : celle de Dionysos qui, en fonction de cette multiplicité précisément, occupe tout à la fois la place de la victime sacrificielle et celle du dieu qui la reçoit, de l'adulte et de l'enfant, du démembreur et du démembré, du mangeur-de-chair-crue et de celui que l'on mange cru. Sous son signe la mise à mort rituelle est un moyen de relancer l'ordre circulaire des choses. Elle véhicule une logique que nous retrouvons dans tous les cycles dionysiaques dont nous nous limitons de mentionner un seul : celui qui relie, dans un mouvement circulaire qui ne doit jamais s'interrompre, les morts et les graines qu'on leur offre au troisième jour des Anthésteries afin qu'eux-mêmes continuent à veiller, sous terre, sur les semences que les vivants y enfouissent. Car « des morts viennent les nourritures et les croissances et

50. La question est reprise et située dans une perspective nouvelle, celle de la psychologie historique, par J.-P. VERNANT, *Aspects de la personne dans la religion grecque*, in *Mythe et pensée*, pp. 267-282 et plus particulièrement pp. 268-270.

les germes »⁵¹. De la mort vient la vie à condition de relancer sans cesse le mouvement qui les verse l'une dans l'autre, ce mouvement qui rythme tout le calendrier rituel du dionysisme : le cycle biannuel de la *Triéteris* dont la loi est l'alternance, gérée par Dionysos qui « tantôt l'endormant, tantôt l'agitant, met le temps en cycle »⁵².

Et il se pourrait que le vase du peintre d'Altamura ait illustré cette logique cyclique. Dionysos-adulte et Dionysos-enfant s'y feraient face, simultanés, équivalents, échappant à la hiérarchisation fondatrice d'identités. « Dionysos n'a pas eu de naissance anthropomorphe », dit Diodore⁵³ et ni sa forme adulte, ni sa forme enfantine ne représentent des identités. Plantées l'une face à l'autre, elles fixent les deux pôles garants du mouvement perpétuel qui, passant de l'une à l'autre, fait marcher le monde.

Maria DARAKI,

Université de Paris VIII (Vincennes).

51. *Traité hippocratique des Songes*, VI, 658 ; cf. aussi ARISTOPHANE, frg. 1, 13, Tagen.

52. *Eunazôn kinon te chronous heni kuklasin horais* : Hymne Orphique, LIII 7.

53. DIODORE, III, 62, 2.